1341, 100b-102b.

RÂZÎ, Fahreddin. *el-Mülahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 877, 1b-353b.

SÜBKÎ, Tâcüddîn. Mu'îdü'n-ni'am: Makam ve Meslek Ahlâkı. nşr. Harun Yılmaz-Muhammed Enes Midilli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

ŞEN, İsrafil. *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

TAŞKÖPRÎZÂDE, Ahmed efendi. *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'usmâniyye*. thk. Seyyid Muhammed Tabâtabâî Bahbahânî. Tahran: Ketabhâne müze ve merkez-i isnâd-i meclis-i şûrâ-yı islâmî, 2010.

TAŞKÖPRÎZADE, Ahmed Efendi. *Miftâhü's-Sa'âde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevzûâti'l-'Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1985.

TAŞKÖPRÎZÂDE, Ahmed Efendi. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti't-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 732, 1b-223a.

TÛSÎ, Nasîruddîn. *Tecrîd*ü'l-i'tikâd. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Mektebü'l-a'lâmi'l-islâmî, 1407.

YEZDÎ, Abdullah. *Şerhu't-Tehzîb ma'a hâşiyetihî'l-cedîdeti'l-müsemmâ ferahu't-takrîb.* Karaçi: Mektebetü'l-Medîne, 2018.

YUSUF B. ABDURRAHMAN. *Fevâid müte'allika bi'l-umûri'l-âmme*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2186, 160a-162b..



EKLER:

Ek 1: Risâle Metninin Neşri

[رسالة في الأمور العامّة][39]

[107ظ] بسم الله الرّحمٰن الرّحيم

وبه العون

الحمد لله الّذي أَبدع الماهيّات من مَكامن العدم إلى فضاء الوجود، واخترع الهويّات من معادن الظّلم إلى مَفْسح

39 اعتمدنا في النشر على أسس مركز البحوث الإسلامية (ISAM) و على النسخة الوحيدة الموجودة في المكتبة العامة لمدينة بوردور تحت رقم 68 ضمن مجموعة من الرسائل والتي وقعت فيما بين ورقة 107ظ –110ظ. وكانت النسخة منتشر الأوراق ونحن ضبطنا ورقّمناها حسب سياق المتن.

الكرم والجود، والصّلاة على سيّدنا محمّدٍ المودود الّذي وُعد له في الجنة المقامُ المحمود، وآله وأصحابه الواصلين إلى المقصود عند المِلِك المعبود.

وبعد؛ لما وقع الأمر من جانب خليفة الرّحمٰن، ناشرِ العدل و الإحسان، السّلطان بن السّلطان سلطان سُلَيمَان بن سلطان سَلِيم خان بن سلطان بَايَزِيد خَانْ، أيّده الله تعالٰى وأبّده إلى غاية الزّمان، وأدام جنابه العالي لإعلاء كلمةِ الإيمان، ما دامت الأيّام والأوان، إلى مطالعة أوّل الأمور العامّة من علم الكلام، الّتي هي دلائلُ على وجود الواجب لِلأنام، فحرّرْت نَبْذا ممّا سُنح لِبَالي الفاتر، مستفيضًا من الفيّاض القادر، تحفةً إلى ترابِ بابِ من هو مؤيَّد من قِبل الرّحمن **[108 و]** كتحفة النّملة إلى حضرة سليمان. ثمّ الحريّ بشأن من يَرى هذه المجلّة أن ينظر بعين العناية ونظر الشّفقة؛ لأنّ نفسي ما أبرّئ عن الخطَل؛ إذ بناء نوع الإنسان على الذّلل.بيت:[40]

فكيف ينهر عن الأنهار السائلون وعلى عموم الإشفاق أنفق الرواة والقائلون

اللّهم اجْعلْه في الدّاريْن من الّذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. يرحم الله عبْدا قال آمين.

قال صاحب **المواقف**:

الموقف الثاني: في الأمور العامة؛ أي ما لا يخْتصّ بقسْم من أقسام الموجودات الّتي هي الواجب والجوهر والعرض.

[فإما أن يشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة، فان كل موجود وإن كان كثيرًا له وحدة ما باعتبار وكالماهيّة و التّشخّص عند القائل بأنّ الواجب له ماهيّة مغايرة لوجوده وتشخّص مغاير لماهيته، أو يشمل الاثنين منها كالإمكان الخاص و الحدوث والوجوب بالغير و الكثرة و المعلولية؛ فإنها كلّها مشتركة بين الجوهر والعرض. فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية. وقد يقال: الأمور العامة ما يتناول المفهومات بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم]. [41]

يقول الفقير: في هذا التّعريف معنىً لطيف، واستخراج نظيف، لم يتفطّن عليه أحد من الشّراح والمحشّين، وهو أن يقال: إنّ مراد المصنّف من قوله **ما لا يختصّ بقسْم من أقسام الموجودات** سلب اختصاص القسم عن الأمور العامة، لا سلب اختصاصها عن القسم، كما ذكر ابن الحاجب هٰذا المعنى في كتابه حيث قال: "واختص المندوب **[108 ظ]** بـ'وا'"،[42] مع أن المراد اختصاص لفظة 'وا' بالمندوب وإلا لم يصحّ هذا الكلام لتحقّق المندوب مع لفظة 'يا'."

فإذا كان المراد من الاختصاص المسلوب سلبَ اختصاص القسم عنها، فتحقُّق هٰذا المعنٰى المراد يكون بأقسامٍ ثلاثةٍ:

---

[40] **مختصر المعاني** للتفتازاني، ص 11.

[41] أضيف ما بين المعكوفتين ليتمّ المعنى من **شرح المواقف** للجرجاني، 1/213-216.

[42] **الكافية في علم النحو** لابن الحاجب، ص 21.

أحدها، أن تشْمَل الأقسامَ الثّلاثةَ كالوجود.

الثّاني، أن تشْمَل الإثنين منها كالإمكان الخاصّ.

الثالث، أن تشْمَل واحدًا منها كالوجوب الذّاتيّ والقِدم؛

إذ في كلّ قسْم من الأقسام المذكورة يصحّ أن يُقال: سُلِب اخْتصاص القسم الواحد من الأقسام الثّلاثة عن الأمور العامة. فثبَت من هذا البيان أنّ الوجوب الذّاتيّ والقِدم من الأمور العامّة عند المصنّف لِتحقّق سلْبِ اختصاص القسْم الواحد، أعني الواجبَ، عنهما.

فعلى هٰذا، يكون تفريع الفاضل الشريف قدّس سرّه بقوله: "فعلى هٰذا لا يكون الوجوب الذّاتيّ والقِدم من الأمور العامّة"[43] إلخ. غيرَ موافقٍ لمراد المصنّف. والله أعلم بحقيقة الحال.

وأيضًا يظهر من هٰذا اندفاع ما حقّقه المحشّي خطيب زاده **[109 و]** مِن أنّ التّعريفيْن، وهما قوله: "لا يختصّ بقسْم من أقسام الموجودات"، وقوله: "هي الشّاملة لجميع الموجودات أو أكثرِها" متّحدان معنًى، ومختلفان لفْظًا. حيث قال:

"الظّاهر منه الأفراد الشّخصيّة دون أقسام الموجود. لكن ينبغي أن يُحمل عليها؛ إذ لا سبيل للعقل أن يحيط بأفراده الشخصية ويعيّن الأكثر منها حتى يمكن له أن يحكم على بعض الأمور العامّة بشموله للأكثر، كالعلّيّة والكثرة مثلًا. فحينئذٍ يرجع هذا التّفسير إلى التّفسير الّذي ذكَره الشّريف بقوله: 'وقيل' إلّا أنّ الظّاهر من نقله بعد ذكْر ذلك التّفسير بقوله: 'وقيل' عدمُ الرّجوع. الّلهمّ إلا أن يكون ذلك النّقل مبْنيًّا على مجرّد التّغاير في المفهوم"[44]. انتهى كلامه.

ووجه الاندفاع يظهر عند التّأمّل؛ إذ التّعريفان متغايران لفظًا ومعنًى لِصدْق التّعريف الأوّل على الوجوب الذّاتيّ والقِدم دون التّعريف الثّاني، وهو قوله: "أعني الشّاملةَ لجميع الموجودات أو أكثرَها".

[109 ظ] قال الشّريف: كالماهية والتّشخص عند القائل بأنّ الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخّصٌ مغايرٌ لماهيّته.

يقول الفقير: قيّد الماهيّة والتّشخّص بقوله: "عند القائل" مع أنّ الوجود لو لم يكن زائدًا لم يشْمل الأقسام الثّلاثة مثْل الماهيّة والتّشخّص، فتخصيصُهما بقوله: "عند القائل بأن الواجب" إلى آخره، دون الوجود غيرُ مناسبٍ.

قال السّيد الشّريف: أو يشْمَل الاثنين منها كالإمكان الخاصّ.

يقول الفقير: فيه شيء؛ لأنّ كلمة "أو" لأحد الشّيئين، كما بيّن في كتب النّحو. فيلزم خروج مثْل الوجود من الأمور العامّة على تقدير إرادة الشّقّ الثّاني أو خروج مثْل الإمكان الخاصّ عنها على تقدير إرادة الشّقّ الأوّل.

فإن قلْتَ: كلمة "أو" هٰهنا بمعنى "الواو".

قلْتُ: لا نسلّم أنّ "أو" بمعنى "الواو". ولئِن سُلّم، لكن يلزم منه فسادٌ آخر، وهو كوْن الأمور العامّة مجموعَ ما يشْمل الأقسامَ الثّلاثةَ وما يشْمل القسْميْن معًا؛ إذ "الواو" للجمْع المطلق. وفسادُه ظاهرٌ أيضًا.

[43] **شرح المواقف** للجرجاني، 1/214–215. قارن **حاشية التجريد** للجرجاني، 41/2.

[44] **حاشية على حاشية التجريد** للخطيب زاده، 14ظ.

[110 و] قال الفاضل الشريف: وكالكثرة.

فإن قلْتَ: إنّ الكثرة غير شاملة لجميع القسميْن لتحقّق الجواهر الفرْدة مع أنّه لا كثرة فيها.

قلْتُ: يكفي في الشّمول مجرّد الوجود في بعضٍ من القسميْن، لا الوجود في كل فردٍ منهما.

قال قدّس سره: فعلى هٰذا لا يكون العدم من الأمور العامّة ويكون البحث عنه بالتّبع.

يقول الفقير: هٰذا منافٍ لِكلام المصنّف، فيما سيأتي، حيث قال: "المرصد الأوّل في الوجود والعدم"؛[45] لأنّ المعلوم من هٰذا العنوان مقصوديّة كلّ واحد من الوجود والعدم، لا الوجود فقط.

قال: وقد يقال: الأمور العامّة ما يتناول المفهومات إمّا على الإطلاق [أو] على سبيل التّقابل.

عبّر الفاضل الشريف هٰذا التعريف في حاشيته ل**شرح التجريد** بقوله: "والأولى".[46] وعَبّر هٰهنا بقوله: "وقد يقال". وسبب الخلاف في التّعبيريْن غيرُ ظاهرٍ ومحلّ تأمّل.

. قال المحشّي خطيب زاده:

"المراد من الأمور العامّة ما يُحمل **[110 ظ]** على الموجودات مواطَئَةً لا اشْتقاقًا. ويؤيّده ما ذكره الفاضل في **حواشي شرح المَطالع** حيث قال: 'يجب أن يقال: الأمور العامّة محمولاتٌ تَثبت هناك للأعيان مقيدةً'[47] بالقيود المخصِّصة. وما ذكروا في تمثيلها بمباديها فمن قبيل المسامحة"[48]. إلى هنا كلامه.

فيه شيء؛ إذ يلزم من هٰذا الكلام أن لا يكون الماهيّة من الأمور العامّة لِعدم حمْلِها على الموجودات مواطَئَةً، فلا يقال: "الموجود ماهية"؛ بل يقال: "الموجود ذو ماهية" مع أنّ القوم عَدُّوها من الأمور العامّة بلا اشْتباه.

قال المحشّي حَسَن جَلَبِي: "والجواب أنّ الماهية تطلق غالبًا على الحقيقة الكليّة ومن ثمّة قيل: لفظ الماهية تدلّ على الكليّة التزامًا".[49]

فيه شبهةٌ؛ لأنّ المعتبر في الدّلالة الالتزاميّة اللّازم البيّن بالمعنى الأخصّ،[50] وليس بين الماهية والكلّية كذٰلك؛ إذ لا يلزم من تصوّر الماهية تصوّرُ الكليّة.

تمّ.

المصادر والمراجع

- رسالة الأمور العامة

---

[45] **تجريد الاعتقاد** للطوسي، ص 105.

[46] حيث قال الجرجاني: والأولى أن يقال: الأمور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل. انظر **حاشية التجريد** للجرجاني، ص 41.

[47] **حاشية على شرح المطالع** للجرجاني، ص 15.

[48] **حاشية على حاشية التجريد** للخطيب زاده، 15و-15ظ.

[49] **حاشية على شرح المواقف** للحسن جلبي، 60/2.

[50] لتعريف أقسام اللازم راجع **شرح التهذيب** لليزدي، ص 131.

مؤلف مجهول

المكتبة العامة لمدينة بوردور، رقم 68.

- تجريد الاعتقاد؛

لنصير الدين الطوسي (ت .672 هـ/1274 م).

تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلالي، مكتبة الأعلام الإسلامي، قم، 1407 هـ.

- الحاشية على حاشية التجريد

محيي الدين محمد الشهير بخطيب زاده (ت .901 هـ/ 1496 م).

مكتبة سليمانية، قسم فاتح، رقم 2926.

- شرح التهذيب مع حاشيته الجديدة المسماة فرح التقريب

عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي (ت .1015 هـ/ 1606 م)

مكتبة المدينة، كراتشي، 2018.

- شرح المواقف

السيد الشريف الجرجاني (ت .816 هـ/ 1413 م)

المطبعة العامرة، اسطنبول، 1311 هـ.

- مختصر المعاني

سعد الدين التفتازاني (ت 792 .هـ/ 1390 م)

مكتبة المدينة، كراتشي، 2016.

- الحاشية على شرح المطالع

السيد الشريف الجرجاني (ت .816 هـ/ 1413 م)

المطبعة العامرة، اسطنبول، 1277هـ.

- الحاشية على شرح المواقف

حسن جلبي بن محمد شاه الفناري (ت .891 هـ/ 1486 م)

المطبعة السعادة، القاهرة، 1907.

- الكافية في علم النحو والشافية في علمي التصريف والخط

جمال الدين ابن الحاجب (ت .646 هـ/ 1249 م)

تحقيق: صالح عبد العظيم الشاعر، مطبعة الآداب، القاهرة، 2010.

Ek 2: Risâlenin Tercümesi

[Umûr-ı Âmme Risâlesi]

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla.

Yardım O'ndandır.

Mahiyetleri yokluktan varlık fezasına çıkaran, hüviyetleri karanlıktan kerem ve cömertlik enginliğine vardıran Allah Teâlâ'ya hamd; sevgiye layık, kendisine cennette övülmüş makam vâdedilmiş efendimiz Muhammed'e ve bihakkın ibadet edilen el-Melik katında maksuda ulaşmış sahabesine salât olsun.

İmdi, Rahmân'ın halifesi, adalet ve ihsan yayan, Sultan Bâyezid'in oğlu Sultan Selim Han'ın oğlu Sultan Süleyman –Allah onu teyid etsin ve zamanın nihayetine dek günler ve vakitler sürdüğü müddetçe saltanatını sürdürsün ve iman sözünü yüceltmesi için onu daim eylesin – tarafından kelâm ilmine dair, Zorunlu'nun varlığını insanlara gösteren/kanıtlayan umûr-ı âmmenin başını mütalaa etmem emri gelince karıncanın Süleymân'a hediyesi kabilinden Rahmânın teyid ettiği [padişahın] südde-i seniyyesine ithaf etmek üzere zayıf aklıma gelenleri Feyyâz ve Kâdir olan Allah'tan feyz dilenerek yazdım. Bu risâleyi gören kişinin inayet ve şefkat nazarıyla bakması icap eder. Zira insan türü hataya meyilli olduğundan nefsimi yanlıştan aklayamam.

Beyit:

Talipler nehirlerden mahrum edilir mi,

Şefkatiyle râvi ve fikir erbabı infakı kesmedikçe.

Allah'ım bu fakiri iki cihanda kendilerine korku olmayan ve üzülmeyenlerden eyle! Allah, âmin diyene rahmet eylesin!

Mevâkıf yazarı [Îcî] şöyle dedi: **"İkinci mevkıf: Mevcutların kısımları olan Zorunlu, cevher ve arazdan birine özgü olmayan umûr-ı âmme hakkındadır. [Bunlar da varlık, her bir var olan çok da olsa bir birliğe sahip olduğundan birlik, Zorunlu'nun varlığından başka mahiyeti ve mahiyetinden başka taşahhusu olduğunu kabul edenlere göre de mahiyet ve taşahhus gibi (mevcudun) üç kısmını; ya da özel imkân, hudûs, başkasıyla zorunluluk, çokluk ve maluliyet gibi cevher ve arazlar arasında ortak olması sebebiyle iki kısmını kapsayabilir. Buna binaen yokluk, imkansızlık, zâtî zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmmeden sayılmayıp ancak başka konularla ilgili/ikincil olması sebebiyle dahil edilmektedir. Şöyle de denilebilir: Umûr-ı âmme, mefhumların tümünü genel imkânda olduğu gibi ya tek başına ya da varlık ve yokluk gibi karşıtı ile birlikte alınarak her birine ilmî bir amacın ilişmesi suretiyle kapsayandır.]"**

Fakir şöyle der: Bu tanımda şerh ve hâşiye yazarlarının hiçbirinin farkına varamadığı ince bir anlam ve sorunsuz bir çıkarım vardır. O da şöyle ifade edilebilir: Müellif [Îcî'nin], "mevcutların kısımlarından birine özgü

olmadığı" sözüyle kastı, [mevcutların] kısmının umûr-ı âmmeye özgülüğünü olumsuzlamak olup [umûr-ı âmmeyi mevcutların] bir kısmına özgü kılmayı olumsuzlamak değildir. Nitekim İbnü'l-Hâcib bu anlamı kitabı [*Kâfiye*'de] şu sözlerle zikretmiştir:

"Mendubu [kederlenme sonucu yapılan münâda türü] 'vâ' lafzına özgü kıldı."

Halbuki onun kastı, "vâ" lafzını menduba özgü kılmaktı. Aksi takdirde mendup [vâ lafzı dışında] "yâ" lafzıyla da gerçekleştiğinden bu söylenen doğru olmazdı.

Olumsuzlanan özgü olmaktan kasıt, kısmın [umûr-ı âmmeye] özgülüğünü olumsuzlamak olduğuna göre bu anlam şu üç kısımda gerçekleşir:

İlki, varlık örneğinde olduğu gibi, [umûr-ı âmmenin] mevcutların üç kısmını da kapsamasıdır. İkincisi, özel imkânda olduğu gibi iki kısmı kapsamasıdır. Üçüncüsü, zâtî zorunluluk ve kıdem gibi tek bir kısmı kapsamasıdır. [Bu üç kısımda gerçekleşme] her bir durum hakkında "üç kısımdan birinin umûr-ı âmmeye özgü olması olumsuzlanmıştır" denebilmesinden kaynaklanır. Bu açıklamayla, müellif [Îcî'ye göre] bir kısmın- son örnekte Zorunlu'nun- zâtî zorunluluk ve kıdeme özgü olmasının olumsuzlanmasına binaen bu ikisinin umûr-ı âmmeden sayılma gerekçesi ortaya çıkmıştır.

Buna dayalı olarak Cürcânî'nin –ruhu aziz olsun- [Îcî'nin tanımı] üzerine "zâtî zorunluluk ve kıdem umûr-ı âmmeden olmaz" sözüyle detaylandırması müellifin kastına uygun düşmemektedir. Allah Teâlâ işin hakikatini en iyi bilendir.

Aynı şekilde bu açıklamayla, hâşiye yazarı Hatibzâde'ye ait "[Îcî'nin] yer verdiği 'mevcutların kısımlarından birine özgü olmayan' ve 'mevcutların tümünü ya da çoğunu kapsayan' şeklindeki iki tanım anlam itibarıyla bir, lafız itibarıyla farklıdır" şeklindeki tahkik sonucu ulaştığı itiraz da giderilmiştir. Nitekim [Hatibzâde] şöyle demiştir:

"Zâhir olan anlam, [tanımla kastedilenin] mevcudun kısımları değil de şahsî fertleri olsa da [mevcudun kısımlarına] yüklemlenmesi gerekir. Zira aklın şahsî fertleri kuşatması ya da onların çoğunu tayin etmesi mümkün olmadığından illiyet ve çokluk gibi umûr-ı âmmeden bazılarının [mevcutların] çoğunu kapsadığı şeklinde yargıda bulunamaz. Bu takdirde, mezkur yorum, Cürcânî'nin "denildi ki" sözüyle dile getirdiği yoruma dönmek olsa da onun "denildi ki" sözüyle yer verdiği bu yorum sonrası nakletmesi dönmediğini gösterir. Ancak şu söylenebilir ki, onun bahsi geçen nakli, sadece mefhumdaki farklılığa binâendir." [Hatibzâde'nin] sözü burada tamamlandı.

İyi düşünüldüğünde [Hatibzâde'nin] itirazının nasıl giderildiği ortaya çıkar. Zira iki tanımdan sadece "mevcutların tümü ya da çoğunu kapsayanlar" şeklinde ifade edilen ilki itibarıyla zâtî zorunluluk ve kıdemin [umûr-ı

âmmeden sayılmasına] uygun olması sebebiyle hem lafız hem de anlam itibarıyla birbirinden farklıdır.

Cürcânî, şöyle dedi:

"Zorunlu'nun varlığından farklı olarak mahiyeti olduğu ve mahiyetinden farklı olarak da taşahhusu [belirlenimi] olduğunu savunanlara göre mahiyet ve teşahhus gibi".

Fakir der ki: Mahiyet ve taşahhusu "savunanlara göre" ifadesiyle sınırlandırdı. Halbuki varlık [mahiyet üzere] zâit olmasa mahiyet ve teşahhus gibi [mevcutların] üç kısmını kapsayamazdı. Dolayısıyla [Cürcânî'nin] varlığı değil de bu ikisini "Zorunlu'da bu suretle olduğunu savunanlara göre" şeklinde kayıtlaması uygun düşmemiştir.

Cürcânî, şöyle dedi:

"Yahut [umûr-ı âmme] özel imkânda olduğu gibi [mevcutların kısımlarından] ikisini kapsar."

Fakir der ki: Bu ifadede küçük bir sorun vardır. Zira [yahut] ifadesi nahiv kitaplarında belirtildiği üzere iki şeyden biri için söz konusudur. Böyle olunca ikinci şık kastedildiğinde "varlık"ın, ilki tercih edildiğinde ise bu kez "özel imkân"ın umûr-ı âmme dışı kalması gerekecektir.

"Yahut" kelimesinin "ve" anlamında kullanıldığı dile getirilirse buna karşılık şöyle derim: Bunu kabul etmeyiz. Kabul etsek dahi bu kez başka bir yanlış ortaya çıkar. O da umûr-ı âmmenin üç kısmı ve iki kısmı birlikte kapsayanları ifade etmesidir. Zira "ve" mutlak bir araya getiriş için kullanılır. Bu durumun yanlışlığı da açıktır.

Cürcânî şöyle dedi: **Çokluk gibi.**

Dersen ki: Çokluk, çokluk içermeyen atomların varlığı sebebiyle iki kısmı kapsamamaktadır.

Derim ki: Kapsamada iki kısımdan bazısında bulunma yeterlidir. O iki kısmın her bir ferdinde bulunma şartı yoktur.

Cürcânî şöyle dedi: Buna binaen yokluk, umûr-ı âmmeden olmayıp onun hakkındaki araştırma ikincildir.

Fakir der ki: İleride de geleceği üzere bu, musannif [Tûsî'nin] sözlerine aykırıdır. Zira o şöyle demiştir: Birinci bölüm (mersad) varlık ve yokluk beyanındadır. Bu başlıktan sadece varlığın değil varlık ve yokluğun her birinin maksut [ana bahis] olduğu anlaşılmaktadır.

[Cürcânî] dedi ki: [Umûr-ı âmmenin tanımı konusunda] şöyle de denilebilir: Umûr-ı âmme, mefhumları ya tek başına ya da mukabili ile birlikte içine alan şeylerdir.

Cürcânî zikredilen tanımı Tecrîd üzerine yazdığı hâşiyede "daha uygun olan" ifadesiyle burada ise "denilebilir" ifadesiyle vermiştir. İki tabir arasındaki fark, açık olmayıp üzerinde durulması gerekir.

Haşiye sahibi Hatibzâde şöyle dedi:

Umûr-ı âmme ile kastedilen mevcutlara dolaylı değil de doğrudan yüklem kılınanlardır. Nitekim bu durumu [Cürcânî'nin] *Havâşî 'ale'l-Metâli*'deki şu sözleri desteklemektedir: "Şöyle denmesi gerekir: Umûr-ı âmme a'yâna onları sınırlayarak yüklenen yüklemlerdir." [Umûr-ı âmmeye] örnek olarak onların masdar hallerini zikretmeleri müsamaha kabilindendir. [Hatibzâde'nin haşiyedeki] sözleri buraya kadardır.

[Bu sözde] küçük bir sorun bulunmaktadır. Zira bu açıklamaya binaen mahiyetin umûr-ı âmmeden sayılmaması gerekir. Zira o mevcutlara doğrudan yüklem kılınmaz. Dolayısıyla "mevcut mahiyettir" denmeyip "mevcut mahiyet sahibidir" denir. Hâlbuki konunun erbabı ihtilafsız bir şekilde onu umûr-ı âmmeden saymıştır.

[*Şerhu'l-Mevâkıf*] hâşiyesi yazarı Hasan Çelebi şöyle demiştir: [Sorunun] cevabı, mahiyetin genel olarak küllî hakikat için kullanılır olmasıdır. Bu sebepledir ki, mahiyet lafzı külliliğe iltizâm yoluyla delalet eder denmiştir.

Bunda da şüphe vardır. Zira iltizâm yoluyla delalette özel anlamıyla açık gereken dikkate alınır. Mahiyetin tasavvur edilmesi küllîliğin tasavvurunu gerektirmeyeceğinden mahiyet ile küllîlik arası böyle değildir.



bilimname XLIV, 2021/1, 574-576
Arrival Date: 1.15.2021, Accepting Date: 4.29.2021, Publishing Date: 4.30.2021
doi: http://dx.doi.org/10.28949/bilimname.898224

AN ANONYMOUS TREATISE ON AL-UMUR AL-AMMAH DEDICATED TO SULTAN SULEYMAN THE LAWGIVER: A NEW PERSPECTIVE IN THE CONTEXT OF INTERPRETATION OF IRREDUCIBILITY

Yasin APAYDIN[a]

Extended Abstract

The philosophical and more specifically theological books written in post-classical period of Islamic thought differed from previous philosophical texts in some characteristics. One of them was the manner in which the texts were composed. Arguably the most apparent part which the text of classical period were lack of was the section of *al-umūr al-āmmah*. Although it literally means general things it is equal to general metaphysics which cover the essential attributes of the subject matter of metaphysics, i.e. being qua being.

This article focuses on *al-umūr al-āmmah* (general metaphysics) discussed in an anonymous treatise dedicated to Suleymān the Lawgiver (1520-1566). By the time of al-Rāzī (d. 606/1210) *al-umūr al-āmmah* sections began to take a central position in philosophical and theological works. It became an independent field of study in which its meaning and scope was refined. Many thinkers including al-Īcī (ö. 756/1355), Ali Qushjī (d. 879/1474) and Kara Saydī (d. 912/1507) prefered to define *al-umūr al-āmmah* on the basis of unpeculiarity. For them what makes a thing belonging to the class of concepts known as *al-umūr al-āmmah* is whether or not it is reducible to one of the three parts of being namely necessary, substance or accident. There were variying views according to the philosophcal and theological diversity among thinkers in defining the direction of reduciblity.

Jurjānī, in his magnum opus *Sharh al-Mawāqif* interpreted al-Īcī's (ö.

[a] Prof., İstanbul University, yasin.apaydin@istanbul.edu.tr

756/1355) definition of *al-umūr al-āmmah* which had taken unpeculiarity as a basis of it as "what encompasses topics that are participating in, yet not reducible to, one specific division of being". For Jurjānī the unpeculiarity was equal to encompassing. Although his interpretation was dominant among the commentators there were other opinions which had highlighted irreducibility rather than encompassing.

One of those who insisted the irriducible character of *al-umūr al-āmmah* was the anonymous author of the treatise of *al-umūr al-āmmah. He* claims that the reception of the theory of irreducibility was not appropriate with its original form introduced primarily by al-Īcī in his *al-Mawāqif* in the very begining of the section devoted to *al-umūr al-āmmah*. For him, the definition *of al-umūr al-āmmah* in *al-Mawāqif* is sufficient to cover the concepts as necessity by itself (*al-wujub al-zhātī*) or pre-eternity (al-*qidam*). On the other hand, Jurjānī declared that the definition did not cover them as they were reduced to one specific division of being i.e. Necessary being. As fort the author of the treatise of *al-umūr al-āmmah*, both the necessity by itself and pre-eternity should be regarded among *al-umūr al-āmmah*.

The author of the treatise argues that what should not be reduced is not *al-umūr al-āmmah,* as expected literally from the text and interpreted by the most of thinkers such as Jurjānī, but rather the parts of existents (aqsām al-mawjūdāt) namely Necessary, substance and attribute, should not be reduced to *al-umūr al-āmmah*. Based on this idea, he concluded that there is no confliction between to say that the necessity by itself and pre-eternity are of *al-umūr al-āmmah* and that to describe *al-umūr al-āmmah* as what is not reducible. For him, the subject of irreducibility is the part of being not *al-umūr al-āmmah*.

Based on his specific view on *al-umūr al-āmmah*, he criticized some thinkers who commented al-Īcī's definition. Among them Jurjānī, probably for his influence on later thinkers, is the center of his critics. He commented almost every sentence of him in this short treatise. For example he does not agree with Jurjānī when he described *al-umūr al-āmmah* as the predicates attributed to the external things (*mahmūlāt*). He then criticized Ottoman eminent philosopher Hatībzāde Muhyiddīn Mehmed Efendi (d. 901/1496) through his commentary on *Tajrīd al-'aqāid* of al-Tūsī (672/1274). One of those who is criticized by the author of the treatise, is Hasan Çelebī al-Fenārī through his glosses on *Sharh al-Mawāqif* of Jurjānī.

The article aims to show that the outlook of *al-umūr al-āmmah* during the XIV and XV centuries of Ottoman Empire put forward a distinctive

interpretation of the theory of unpeculiarity. To put the treatise into its right context, I pointed to some texts which indicate the importance placed by Ottoman thinkers to the section of *al-umūr al-āmmah* with a special reference to the time of Bayezid II. I added the text and its translation into Turkish based on the single copy of it preserved in Burdur İl Halk Kütüphanesi at the end of the article.

Keywords: Islamic philosophy, Ottoman philosophy, Treatise of al-umūr al-āmmah, Sharh al-Mawāqif, Hatībzāde.

